PRÉSENTATION

Louise Fournel[1]

Religiologiques, en mai 1992 — on s'en souviendra —, a déjà consacré un numéro thématique aux rapports de la littérature et du sacré. Compte tenu de l'intérêt suscité par ce thème, de son importance et de sa richesse, aussi bien que du grand nombre de contributions alors proposées à la revue, il est apparu opportun de poursuivre dans une deuxième livraison l'exploration déjà amorcée de cette problématique.

*

Si la littérature et le sacré se font écho, c'est toujours dans l'inscription des traces de l'expérience humaine. Les signes écrits auraient cette propriété de garder la mémoire d'une parole qui s'y trouverait révélée, gravée dans un texte dont il faudrait déchiffrer le secret. Au bout du compte, la littérature ne serait peut-être, ainsi, que cette nécessité de dire le non-dit de la relation à l'Autre dans toute l'étendue de ses modes de présentation. Le roman y côtoierait l'hagiographie, le récit édifiant y voisinerait avec le téléroman, dans un même désir de partager cette part cachée de la configuration humaine qui n'avait pas encore été mise en mots.

Religiologiques, dans ce numéro de printemps, propose donc un mélange contrasté des tons et des couleurs. Une incursion sera tentée, en début de parcours, dans la compréhension de certaines stratégies rhétoriques du discours

---

1 Louise Fournel est étudiante au doctorat en sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal et chargée de cours en histoire de l'art, également à l'UQAM.

observées dans des textes de traditions spirituelles diverses. Cette amorce sera suivie de l'analyse du récit — littéraire — de plusieurs *rites de passage* décrits comme autant de possibilités de transformation aussi bien individuelle que collective. Puis viendront des auteurs qui ont essayé de répondre à l'éternelle énigme de cette *terra incognita* que constitue la question du sujet et de sa quête d'identité. En fin de parcours se dessineront à notre regard quelques traits distinctifs de la société québécoise qui ont marqué quelques-unes des multiples transactions reliées aux formes manifestes du sacré.

*

La littérature, nous fait remarquer Louis-Vincent Thomas, est d'abord une *parole* qui *se dit*, une parole qui prend l'autre à témoin comme le lieu de son discours. Cette littérature, dans son oralité, incarne le sacré et permet la fusion au corps social; elle fait acte de socialité bien avant de «s'écrire» et de devenir le jeu en miroir d'une individualité qui se réfléchit. En Afrique noire, précise l'africaniste renommé, aussi connu pour ses travaux sur l'anthropologie de la mort, la parole «chargée de force» se donne à la fois comme *sens* et comme *puissance*. Il y a un pouvoir efficient du langage que vient investir le religieux — ou peut-être serait-ce l'inverse et devrions-nous comprendre que le langage ne tire sa force que de la proximité du sacré? La parole, dit-on au Mali, est l'expression de «l'Être-Force». Elle est le tissu du monde, dont elle voile et dévoile les propriétés ontologiques. Mais la parole est aussi rythme et silence. Elle donne forme et rétablit l'harmonie; elle est souffle et architecture du sacré. Cette puissance incantatoire des mots plonge le langage au cœur du numineux, source de tous les possibles. La tradition orale «engage la sensualité avec la rationalité» et fait accéder au «sens profond du monde». *Comprendre* est une activité qui implique l'être dans sa totalité, corps et âme liés dans une même recherche de participation aux forces de l'univers. Le verbe crée l'espace d'expérimentation et de communication du sacré. Transmis et codifié, il assure aux hommes la garantie d'une relation étroite avec l'*ineffable*.

Cette triple alliance des sens, de l'entendement et de l'esprit — ou de l'âme —, nous la retrouvons dans l'étude que Mathieu Boivert consacre au rôle de la *métaphore* dans un texte ancien du bouddhisme, le *Milindapañha*. Celui-ci explique comment le moine Nagasena, vivant dans le nord-ouest de l'Inde au début de l'ère chrétienne, fut chargé par les dieux de réfuter les opinions hérétiques du roi Ménandre et réussit à convaincre celui-ci en usant de la métaphore. La puissance évocatrice du procédé métaphorique provoqua dans la conscience du souverain une «compréhension intuitive» des concepts bouddhiques que Nagasena n'aurait pu faire partager autrement au monarque.

La métaphore, c'est-à-dire le fait de comparer entre elles deux choses en leur reconnaissant une qualité commune, s'avère moyen didactique fort efficace. Ainsi la tradition bouddhique dont se réclame Nagasena enseigne-t-elle que chacune de nos pensées s'accompagne d'une sensation qui, à son tour, génère une autre pensée à laquelle est attachée aussi une sensation. Ce mouvement entraîne un processus comparatif des concepts qui trouve son fondement dans l'expérience sensorielle. Le processus métaphorique, tel que l'utilise Nagasena, tire alors sa force de persuasion du fait qu'il adopte ce déplacement naturel à la pensée. On doit ainsi au génie de cet obscur moine rhétoricien une puissante «défense et illustration» de l'efficacité didactique et cognitive de la métaphore. Mais il faut également souligner l'importance *esthétique* de cette métaphorisation qui rend compréhensibles, sous une forme agréable et attrayante, des concepts qui, sans elle, auraient peut-être été moins convaincants. La valeur esthétique, peut-on affirmer dès lors, contribue à la fonction cognitive, ces deux modes se conjugant au service d'un même objectif dans la pédagogie proposée par un très ancien texte bouddhiste: saisir les réalités du sacré autant par la sensibilité que par la rationalité.

Cette réflexion dédiée aux effets rhétoriques du croire se poursuit dans le texte de Roger Marcaurelle où il est question de la notion de *paradoxe* dans la mystique occidentale et orientale. La mystique, selon Marcaurelle, peut se définir comme «une

forme de contact direct ou d'union de la conscience individuelle avec un absolu». Il y aurait une coexistence consciente et simultanée entre le relatif et le fini de la vie humaine, d'une part, et d'autre part l'expérience d'un absolu et d'un infini divins. L'affirmation à caractère paradoxal se présente donc comme le mode de communication privilégié pour transmettre le vécu contradictoire de cette proposition.

La construction du paradoxe — ou alliance de mots —, nous dit Fontanier[2], suppose que «des idées et des mots, ordinairement opposés et contradictoires entre eux, se trouvent rapprochés et combinés de manière que, tout en semblant se combattre et s'exclure réciproquement, ils frappent l'intelligence par le plus étonnant accord, et produisent le sens le plus vrai, comme le plus profond et le plus énergique». Le paradoxe ne serait donc paradoxal... qu'en apparence! Son but véritable consisterait à nous donner accès à un ordre de réalités difficiles à saisir par la seule rationalité d'une plus «évidente» logique.

Les grands textes mystiques, aussi bien ceux de Thérèse d'Avila que ceux des mystiques orientaux, ont constamment eu recours à cette logique *contradictorielle*[3] du paradoxe; l'expérience de l'indistinction et de la fusion à un absolu semble avoir trouvé dans l'effet de paradoxe la voie naturelle de son expression. Par contre, nous avertit Marcaurelle, la théologie chrétienne ne peut accepter une telle formulation et défend l'idée selon laquelle l'âme reste une entité distincte et «éternellement active». Or le sentiment de fusion, propre au mysticisme, implique au contraire la possibilité — fut-elle temporaire — d'un *non-agir* et l'abolition de tout *dualisme*. L'usage du paradoxe nous confronterait donc à un impensable de la raison que seule l'expérience viendrait confirmer.

---

2 Pierre Fontanier, *Les figures du discours*, Paris, Flammarion (coll. «Champs»), 1977 [1827].

3 Sur cette idée de logique contradictorielle, voir également le numéro 3 de *Religiologiques* (printemps 1991), consacré à la pensée de M. Maffesoli.

Dans un tout autre registre chromatique, Guy Gibeau nous fait découvrir la mise en discours d'un itinéraire «à travers les espaces du sacré et du profane». Dans sa lecture de la mythologie et de la tragédie grecques aussi bien que dans celle des récits des Tsimshians de la côte Nord-Ouest du Pacifique, il met en évidence la fonction régénératrice accomplie par certains *rites de passage*. Ces rituels se déploient dans une géographie où le héros côtoie le monstre et dans laquelle la cité (ou le village) fixe les limites du *chaos*. Dans ces espaces de rencontre avec le surnaturel se creusent les frontières du franchissable — qui ne peuvent être traversées qu'à la condition que soient effectués certains rites fixés par des règles sociales apparemment immuables. Le cycle narratif du rite de passage s'amorce avec le départ du héros hors de sa communauté. Cette *exclusion,* et l'*errance* qui s'ensuit dans les lieux interdits du sacré, ouvrent aux proches de l'«initié» «un canal par lequel les domaines du sacré et du profane sont mis en contact». De ce séjour, le héros reviendra chargé d'une nouvelle signification et riche d'un nouveau statut social. Tant chez les Grecs que chez les Tsimshians, Gibeau retrouve la même structure narrative, la même nécessité pour le héros de quitter physiquement l'univers connu des siens et de parcourir seul les étapes d'acquisition de certains pouvoirs qui, lors de sa réinsertion dans la collectivité, viendront régénérer sa communauté.

Cet aller-retour du profane au sacré dont Gibeau trace la cartographie, Brigitte Purkhardt le pourchasse dans un étonnant roman du XIXe siècle écrit par Bram Stoker, *Dracula.* Ce «mythe moderne», on le sait, n'a cessé de hanter l'imaginaire contemporain — y compris encore tout récemment, sous l'éclairage cinématographique halluciné d'un Francis Ford Coppola. Le thème du *monstre* déchu, vaincu au bénéfice d'une humanité purifiée, compose une trame scénarique maintes fois rejouée — comme pour s'assurer et se réassurer du triomphe de l'humanité sur l'animalité. Le monstre, cet hybride qui possède encore le masque de la bête (celui du vampire pour ce qui est de Dracula), doit être sacrifié au profit d'une humanité détentrice

des clés de l'évolution et seule digne d'accomplir les desseins du Créateur.

Le roman de Stoker, paru en 1897, se construit dans un étalement de sens, dans une plurivocité de la signification où les termes antithétiques s'entrechoquent et luttent les uns contre les autres comme le jour, dominé par le héros, et la nuit, dévouée au monstre. Vision binaire, note Purkhardt, qui dédouble le monde et cherche à faire voir simultanément «le recto/verso de la réalité»: Dracula, le «jumeau noir», l'*inconscient* du héros-savant Van Helsing qui le traque et dont il organise la rencontre fatale. Entre Dracula, l'«Adam dégénéré», et le «singe perfectionné» qu'incarne Van Helsing, les jeux sont faits: la raison ne peut que gagner et l'archaïque disparaître, le cœur transpercé par le pieu de la modernité triomphante...

Mais... peut-on être définitivement vainqueur, dans ce combat singulier où l'on convoque la *part cachée* de soi-même? Cette lutte, à vrai dire, a tôt fait de se transformer en *quête d'identité* et de s'écrire à l'intérieur d'une autre quête, celle-là même du sacré. Les deux textes suivants se confrontent à cette énigme que posent à cet égard la fonction du *féminin* et celle de la *paternité* dans la constitution du sujet.

Le littéraire emprunte parfois des chemins inattendus pour se faire entendre. C'est sur les pas de l'*hagiographie* que le lecteur est convié à l'examen de ce frémissement inquiet de soi. Jean-Marc Charron y convoque saint Bernard de Clairvaux dans les écrits biographiques de sa *Vita prima* et relève, à la lumière de la psychanalyse, l'ambiguïté de ce qu'Alice Miller nomme le «drame de l'enfant doué», c'est-à-dire cette difficulté de s'accomplir soi-même tout en répondant totalement aux attentes parentales[4]. Le rapport à la *mère*, dans cette conjoncture, se présente comme un «élément fondateur dans l'élaboration de l'identité». La relation maternelle est la première terre d'accueil pour le nouveau-né qui devra en apprendre la langue et les coutumes. *Terra cognita*... L'enfant grandit dans le désir de sa

4 Alice Miller, *Le drame de l'enfant doué*, Paris, PUF, 1983.

mère qu'il essaie de satisfaire au mieux. La *Vita prima* témoigne cependant de l'effort d'affranchissement de cet enfant qui, choyé par une mère plus qu'attentive — elle voyait en lui l'élu d'un grand destin —, dut assumer une séparation d'autant plus problématique que son engagement religieux correspondait aux vœux de sa mère. C'est l'histoire de cette *séparation*, essentielle à l'éclosion de l'identité, qui nous est livrée et analysée. Le processus d'*individuation*, écrit Charron, ne peut s'accomplir que par la rupture qui, seule, permet la différentiation. Pour Bernard de Clairvaux, cette rupture se joue sous un double rapport: comme condition de possibilité de définir les lieux qui fonde son identité, mais aussi comme passage obligé dans la mise en œuvre de sa quête spirituelle. Cette mise à distance du désir maternel, jamais tout à fait vraiment réalisée, marque néanmoins l'accès à son propre désir et permet son accomplissement. Même l'*enceinte* du monastère où il se retire pourtant, en rupture avec le monde, prend la figure d'une symbolique du féminin, et ne fait que le ramener dans les limites du projet maternel. Pour s'en libérer, l'abbé de Clairvaux devra parcourir les routes, seul espace désormais ouvert à ses plus profondes aspirations. Et c'est dans cette itinérance que pourra s'opérer cette ultime rupture qui lui donnera enfin accès — dans cet éloignement même du monastère — à la réalisation psycho-spirituelle tant recherchée.

*

L'inquiétude *identitaire*, si l'on en croit la psychanalyse, n'appartient pas — il s'en faut — à une époque donnée, pas plus qu'elle n'est l'apanage d'une société particulière. C'est avant tout la résonnance qui vient encore assourdir une attitude plus archaïque, liée aux grandes figures parentales qui ont nourri notre enfance. C'est donc sans trop craindre l'incongruité que s'est proposé ici un rapprochement — tout de même peu prévisible — entre la *Vita prima* de Bernard de Clairvaux et *La vie en prose* de Yolande Villemaire.

Dans ce roman québécois des années quatre-vingt, Jacques Cardinal relève une imprécision du nom, une «difficulté à se nommer» qui prendrait l'allure d'un symptôme de l'incapacité à «s'inscrire dans le temps de l'histoire» et à rejoindre le mythe de «la fondation originaire». Cette défocalisation du regard sur sa propre histoire (personnelle et collective) crée, au moment de «dire son nom», un effet d'oscillation qui s'empare du sujet et l'empêche de livrer à l'autre le vocable qui stabiliserait la situation et permettrait de poser dans le temps la référence de son existence. Le refus d'«être nommé» procède du désir de préserver toutes les identités possibles, de multiplier le plaisir de revêtir tous les rôles à volonté. Mais, ce faisant, il y a abolition des repères et absence de mémoire.

Le déchiffrement du *nom*, dans le texte de Villemaire, prend les proportions d'un mode de connaissance de soi et invite le personnage-auteur à accéder au secret/sacré de son être. Mais cette feinte du nom peut aussi conduire à un évitement de la reconnaissance d'une filiation réelle et renouer avec le fantasme d'autocréation cher à l'univers romanesque. C'est alors par le rituel de l'autonomination dans le Livre-Sphinx, simple pierre trouvée sur la plage, que se découvre le désir de «faire entrer un nom dans l'histoire sur le mode de la trace commémorative». Il y aurait donc à l'œuvre une *polysémie* fondamentale entre le nom reçu qui identifie une origine, le nom rêvé qui révèle un désir d'identification à un idéal et le nom secret, celui qui recèle l'invariant de l'âme et l'appel à un dépassement. Ce vertige onomastique ne pourra se rompre que par l'inscription du nom

dans l'histoire et par l'autorisation donnée à l'autre de poser le regard sur soi. Prendre tous les noms, c'est n'en avoir aucun et se mettre hors de portée du jugement d'autrui. Mais accepter la marque identitaire, c'est endosser son passé et assumer ce qui sera fait et dit au nom de cette signature.

Cette nécessité de reconnaître sa propre histoire pour exister s'impose aussi aux peuples. Le Québec, à ce titre, n'a pas fini — mais y parvient-on jamais — de retrouver les traces qui le constituent. Cette mémoire qui *se souvient* d'elle-même ne pourrait oublier non plus les préoccupations religieuses qui l'ont façonnée.

Les lecteurs se rappelleront que Brenda Dunn-Lardeau, dans le premier volet de ce dossier consacré aux rapports de la littérature et du sacré, avait déjà abordé le thème de la *Légende dorée*[5], cette œuvre hagiographique célèbre du Moyen Âge — plus précisément à travers ses adaptations françaises pour les enfants. Le Canada français a aussi connu un engouement pour cet ouvrage d'édification qui nous rappelle cette époque, si proche de nous dans le temps et pourtant déjà si lointaine, où le nom des saints et des héros se côtoyaient dans les manuels dédiés à la jeunesse. C'est pourquoi *Religiologiques* a cru intéressant et utile d'offrir à ses lecteurs la traduction d'un article de Mad. Dunn-Lardeau d'abord paru en anglais dans une publication de littérature américaine et consacré à ce prolongement canadien-français de la *Légende dorée* médiévale.

Cette œuvre d'édification, on la doit à l'initiative d'un religieux enseignant, le frère Ernest-Beatrix, qui publia en 1923 le premier volume de ce qui allait devenir une référence obligée dans les ouvrages éducationnels de son temps. S'inspirant de la *Legenda Aurea* de Jacques de Voragine, au XIII[e] siècle, le frère éducateur innove par l'ajout de figures appartenant à l'histoire de la fondation du pays, s'efforçant particulièrement de tisser les traits de l'histoire nationale à la même étoffe que celle de la

5 Voir le numéro 5 de *Religiologiques* (printemps 1992), pp. 93-114.

grande tradition de l'hagiographie médiévale. Cette alliance du *patriotisme* et du *sacré* est vraiment caractéristique du nationalisme ambiant de ces années. Dans cette perspective, fait remarquer Dunn-Lardeau, l'enfant doit devenir autant un bon catholique qu'un bon patriote, — ce à quoi se sont ardemment employés les pédagogues, si l'on se fie au seul succès en librairie remporté par l'ouvrage du frère Ernest-Beatrix. De cette intrication du profane et du sacré, plusieurs conclusions s'imposent dont celle de voir, dans cet étonnant alliage, une volonté de valoriser les fondateurs de la nation et de signifier par là même que l'aventure spirituelle vécue en Amérique française est aussi «édifiante» que celle dont peut se réclamer l'Europe.

Cette Amérique est pourtant vécue sur le mode d'une certaine ambivalence, si l'on en croit Antoine Sirois dont l'article retrace, dans la littérature québécoise des origines à nos jours, la position antinomique des espaces imaginaires de la *ville* et de la *campagne*. Deux mondes, pourrait-on dire: celui du *pur*, associé à la terre et au travail des champs, et celui du *vicié*, résultant de l'ambiance polluée des usines et des cités. Dans son analyse de la production romanesque québécoise de 1846 à 1990, Sirois constate que cette bipolarité qui oppose la ville (dégradante et avilissante) à la nature régénératrice va en s'atténuant au fur et à mesure que les écrivains se dégagent de l'idéologie du «retour à la terre» (qui inspira, on le sait, d'importants mouvements de colonisation du territoire).

Jusqu'au milieu du XXe siècle, la ville — dévorante et aliénante — semble être perçue par les écrivains comme la «mauvaise mère», celle qui «étouffe ses enfants», la «mangeuse d'hommes» que l'on doit fuir pour retrouver la vie bienfaisante de la campagne. Les romanciers reprendront sans cesse ce thème de la déperdition morale opérée par les grandes agglomérations urbaines en contraste avec la puissance salvatrice de la nature. Dans les années soixante, cependant, apparaissent un nouvel espace et un nouvel imaginaire délimités par la *banlieue*. Située à la périphérie de la séduction citadine, celle-ci devient un lieu transitionnel entre le labyrinthe de la ville et le

«paradis déjà perdu» dont il ne reste que quelques «vestiges ruraux» pour alimenter le rêve et la rédemption. Ce n'est que dans les années quatre-vingt, avec le *Matou* de Yves Beauchemin, que s'accomplira, selon Sirois, le véritable métissage de la réconciliation avec la pluralité urbaine. Montréal en particulier, constate l'auteur, est alors «accepté dans son intégrité, dans la pleine coïncidence des opposés». La pacification entre la réalité sociale[6] et son acceptation symbolique n'a pu s'accomplir que par un changement des mentalités encore bien fragile — comme si l'âme avait décidément du mal à supporter les contradictions de la diversité humaine...

Parmi les écrivains qui, si l'on ose dire, ont fait la navette entre la ville et la campagne (voire la banlieue — de Morial-Mort!), il faut faire une place particulière au prolifique Victor-Lévy Beaulieu, dont l'œuvre, symboliquement, relie Montréal à Trois-Pistoles, dessinant entre le «haut» et le «bas» du Fleuve un itinéraire parcouru par une nuée de personnages en quête d'une identité ou d'un destin. Résolument modernes — ou mieux peut-être *postmodernes* —, ces lieux sont le théâtre de la complexité culturelle et sont habités par une mosaïque de traditions et de courants religieux «aussi divers que le vaudou, le bouddhisme zen, l'animisme et le paganisme», sans oublier le protestantisme et les mythologies amérindienne, grecque et germanique. Manon Lewis a su repérer toutes ces influences, nommées et agissantes, à l'intérieur des épisodes du téléroman de Beaulieu *L'Héritage*. Le genre littéraire téléromanesque dans lequel cette saga s'incarne, à n'en pas douter, bénéficie d'un impact considérable sur la population en procurant à ses fidèles des modèles de comportement qui nous éclairent sur l'état actuel des mentalités. Dans cette fiction de *L'Héritage* une multiplicité des croyances s'entrecroisent en un même lieu. On peut y déceler un «déploiement du religieux» à maints égards caractéristique de cette étonnante fin de siècle, qui identifie les personnages et aide à les comprendre en suggérant autant de

6 Déjà, en 1921, Montréal comptait pour 56% de la population du Québec — et pour 63% en 1941.

traits explicatifs de leur originalité. Chacun y a en quelque sorte «sa» religion qui le distingue et le détermine. Le *religieux*, pour Victor-Lévy Beaulieu, devient une variable de la personnalité; il fonctionne à la fois comme une marque de distinction et comme un signe d'appartenance à un groupe, fut-il virtuel dans le contexte de Trois-Pistoles.

La consonnance mythique du téléroman, note par ailleurs Lewis, recrée pour le Québec le «drame fondateur» de la «nation québécoise». La mort du patriarche, les luttes fratricides autour de l'héritage, l'inceste commis quatorze ans plus tôt par le père, le «sacrifice infernal de l'hôtel» qui clôt cette saga sur une immolation tragique, toutes ces péripéties ne se donnent-elles pas aussi à lire comme la métaphore du corps paternel — démembré, morcelé, et à nouveau recomposé, permettant ainsi au pays de naître et de s'affirmer comme nation?

Toujours lancinante et incontournable, cette inépuisable puissance de la *métaphore*, apparemment aussi efficace, aujourd'hui encore, pour dire quelque chose de ce Québec post-référendaire et postmoderne qu'elle pouvait l'être au temps exotique et lointain du moine Nagasena qui essayait d'inculquer à un roi hérétique les complexes enseignements du Bouddha...

*

Tout en se voulant d'abord une revue thématique, *Religiologiques* accueille néanmoins volontiers des contributions libres — comme celle qu'Édouard-Charles Lebeau consacre dans ce numéro à la psychologie humaniste. Les textes qu'il étudie ne peuvent évidemment pas, à strictement parler, s'intégrer à un corpus proprement littéraire, mais il n'en demeure pas moins que ceux-ci soulèvent, à leur manière, la question du sacré dans sa manifestation d'un désir de dépassement de soi. C'est en bonne partie à des pionniers américains et européens tels Maslow, Rogers, Nuttin et Frankl que nous devons, comme nous le rappelle Lebeau, «la panoplie de thérapies que l'on connaît» actuellement. Les différentes approches thérapeutiques

développées par ces auteurs, et axées principalement sur le développement de la conscience personnelle, ont souvent été accusées d'être une forme d'encouragement au *narcissisme*, sans toutefois que l'on ait réellement tenu compte de l'autre dimension inhérente à ces théories, soit l'expérience de la *transcendance* et de l'exaltation hors des contraintes normatives. Ce qui caractérise en effet la pensée de ces psychologues, soutient l'auteur, c'est la conviction profonde que l'être humain a «tendance au déploiement de soi-même» et que sa «conscience est participative d'une réalité plus large», qui le dépasse. «L'actualisation de soi, écrit ainsi Frankl, n'est possible que comme effet secondaire de la transcendance de soi». Voilà de quoi rassurer ceux qui n'y voyaient que narcissisme et repliement sur soi... La psychologie humaniste, insiste Lebeau, est beaucoup plus qu'un «mode d'emploi pour se sentir bien dans sa peau». Elle est d'abord une réflexion sur cette «volonté de sens» qui traverse et transporte l'être humain au-delà de lui-même, hors des limites vite franchies de l'individualité.

*

On pourrait conclure — si tant est que cela soit possible! — en refaisant rapidement le chemin parcouru. On y constate que la littérature se construit souvent par l'effet d'un déplacement de sens à la manière de la métaphore et du paradoxe. Ce sens, en outre, semble toujours devoir être «cherché ailleurs», comme l'étude des rituels de passage le font bien voir, eux qui propulsent l'initié loin des gestes répétés du quotidien, vidés pour une grande part de leur substance signifiante. La modernité — déjà devenue «post» — radicaliserait encore davantage cette attitude en proposant une forme de nomadisme textuel qui témoignerait de l'éclatement des univers traditionnels en une multitude de discours et de croyances tous aussi importants les uns que les autres et qui marquerait l'époque contemporaine d'un étonnant *métissage* des lieux de référence. *Religiologiques*, dans son prochain numéro, s'apprête d'ailleurs à aborder une caractéristique possiblement décisive de cette problématique postmodernité, c'est-à-dire ce *syncrétisme* — métissage et

bricolage — des formes culturelles qui s'investit dans un «retour» simultané à toutes les traditions. De peur, sans doute, que la «vérité» d'une seule lui échappe... En dernier regard, la littérature ne serait-elle pas ce qui, du sacré, s’incarne dans la lettre et poursuit son chemin dans l'imaginaire de chacun?